

Rezension: Franziska Baumbach: Die Natur des Menschen und die (Un)Möglichkeit von Kapitalismuskritik. Menschenbilder als Ideologie

Hauck, Gerhard

Veröffentlichungsversion / Published Version

Rezension / review

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hauck, G. (2016). Rezension: Franziska Baumbach: Die Natur des Menschen und die (Un)Möglichkeit von Kapitalismuskritik. Menschenbilder als Ideologie. [Rezension des Buches *Die Natur des Menschen und die (Un)Möglichkeit von Kapitalismuskritik: Menschenbilder als Ideologie*, von F. Baumbach]. *PERIPHERIE - Politik, Ökonomie, Kultur*, 36(3), 535-538. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-58152-7>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Franziska Baumbach: *Die Natur des Menschen und die (Un)Möglichkeit von Kapitalismuskritik. Menschenbilder als Ideologie.*

Münster: Westfälisches Dampfboot 2015, 355 Seiten

Zentrales Anliegen der vorliegenden Arbeit ist die kritische Auseinandersetzung mit der „*Anthropologie des Kapitalismus*“ (321; Hervorh. jeweils im Orig.). Die „Vorstellung von dem Menschen und *seiner Natur*“ bilde „eine ideologische Grundstruktur der bürgerlichen Gesellschaft“ (12) und schwöre die Menschen „auf das Einverständnis mit dem Bestehenden“ (321) ein. Die geschichtliche Entwicklung dieser ideologischen Grundstruktur zeichnet die Autorin in einem Parforceritt durch die europäische Geistesgeschichte der letzten zweieinhalb Jahrtausende nach. Ihr entgegen setzt sie in Anknüpfung an Karl Marx die radikale Historisierung des Menschenbildes – nicht die Natur, sondern „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx, zitiert nach 81) bestimme das Wesen des Menschen.

Die Frage nach der Natur des Menschen stellte sich allerdings nicht erst mit der Entstehung des Kapitalismus. In der Sklavenhaltergesellschaft der Antike und im europäischen Feudalismus wurde sie jedoch mit der Vorstellung von der natürlichen Ungleichheit beantwortet: Ein Teil der Menschheit sei von Natur aus zum Dienen, ein anderer zum Herrschen prädestiniert. In der kapitalistischen Gesellschaft, in der der Markt mit seinen Prinzipien von „Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham“ (MEW 23: 189f) zur zentralen ökonomischen Instanz wurde, musste eine diesen Prinzipien genügende Konzeption an die

Stelle des alten Ungleichheitspostulats treten – ohne die weiterhin bestehende Herrschaft des Menschen über den Menschen in Frage zu stellen.

Die Lösung dieses Problems brachte die Anthropologie der Aufklärungsphilosophie, insbesondere bei Thomas Hobbes und John Locke. Hobbes deduzierte in Baumbachs Sicht den „natürlichen Menschen“ aus der englischen Gesellschaft seiner Zeit mit ihren Bürger- und Glaubenskriegen und ihren ökonomischen Konkurrenzkämpfen. Daraus schloss er auf die „natürliche Feindschaft“ der Menschen untereinander, welche nur durch einen starken Staat gehindert werden könnten, sich gegenseitig umzubringen. Locke hielt den Menschen im Naturzustand dagegen für durchaus gemeinschaftsfähig. Tief in seinem Wesen verankert sah er aber auch den Selbsterhaltungstrieb, und das Mittel zur Selbsterhaltung war ihm das Eigentum, das einerseits auf Arbeit gründe und es dem Menschen andererseits erst ermögliche, durch Arbeit sein Leben zu erhalten. Der wichtigste Grund dafür, dass sich die Menschen in der Gesellschaft zusammenschließen – und „erste Aufgabe“ dieser Gesellschaft – ist daher der Schutz des Eigentums.

Staat und Eigentum waren somit aus der Natur des Menschen gerechtfertigt. An den Grundmustern der Argumentation von Hobbes und Locke änderte sich in den Anthropologien der Folgezeit wenig. Eine grundlegende Neuerung brachte erst Charles Darwin, der die (von Thomas Robert Malthus übernommene) Theorie des „Kampfes ums Dasein“ nicht mehr primär in der Natur des Menschen verankerte, sondern „auf das gesamte Tier- und Pflanzenreich“ anwendete (Darwin, zitiert nach 119). Die für alle

älteren Autoren selbstverständliche Sonderstellung des Menschen in der Welt war damit verloren. Aus dem Kampf ums Dasein folgte für Darwin das Prinzip der „natürlichen Zuchtwahl“, welches den Fortschritt der Zivilisation befördere, weil es dafür Sorge, dass sich die Besten am stärksten vermehrten. Eingriffe der Gesellschaft, welche diese Chance auch den Schwachen verliehen, hält Darwin zwar unter Umständen für gerechtfertigt, aber doch für dem Fortschritt der Zivilisation abträglich – „Sozialdarwinist“ war er nur mit halbem Herzen.

Die nächste grundlegende Neuerung brachte die „Philosophische Anthropologie“ des frühen 20. Jahrhunderts. Sie unternahm es, dem Menschen seine verlorene Sonderstellung wieder zurückzuerobieren. Einigermmaßen ausführlich befasst sich die Autorin dabei nur mit Arnold Gehlen, der jene Sonderstellung in der Biologie des Menschen zu verankern sucht. Als instinktarmes Mängelwesen sei dieser im Kampf ums Dasein von Natur aus kaum überlebensfähig. Nur durch die Entwicklung von geistigen Fähigkeiten, von Kultur, von Institutionen, die ihm das ersetzen, was bei den Tieren Instinkte und körperliche Überlegenheit leisteten, könne er seine Mängel kompensieren. Er sei „Kulturwesen von Natur“, und die „Plastizität“ seiner Antriebe erlaube ihm, mit den unterschiedlichsten Formen von Kultur zurechtzukommen. Daraus zieht Gehlen als politische Nutzenanwendung die Behauptung, dass die gesellschaftlichen Institutionen, wie immer sie auch aussehen mögen, niemals in Frage gestellt werden dürfen. Ohne „strikte Herrschaft“ fielen die Menschen in ihre „furchterliche Natürlichkeit“ zurück.

Gescheitert ist die „Philosophische Anthropologie“ in Baumbachs Sicht an der „Herausforderung, das Wesen des Menschen in Geschichte aufzulösen“ (148). Dass dies die einzig korrekte Vorgehensweise sei, sucht sie mit Überlegungen von Karl Marx nachzuweisen. Den interpretiert sie strikt althusserianisch. In den Frühschriften habe er noch anthropologisch argumentiert: Der Mensch verwirkliche sein „Gattungswesen“ in der gesellschaftlichen Arbeit; dies sei ihm in der kapitalistischen Gesellschaft verwehrt, was Marx mit der Kategorie der „Entfremdung“ umschreibe. Diese Argumentation habe mit dem in den „Thesen über Feuerbach“ eingeleiteten „epistemologischen Bruch“ ein Ende. „An Stelle eines behaupteten menschlichen Wesens als Maßstab der Kritik traten die ‘gesellschaftlichen Verhältnisse’“ (158), an die Stelle von Begriffen wie „Entfremdung“ und „Selbstverwirklichung in der Arbeit“ seien „Produktivkräfte“, „Produktionsverhältnisse“, „Mehrwert“ usw. getreten. Erst damit werde „eine Perspektive auf Gesellschaft möglich, die Veränderung als Möglichkeit aufzeigt“ (161) – was für eine anthropologische Betrachtungsweise undenkbar erscheine. Von den zahlreichen marxistischen Kritiken an Louis Althusser und der These vom epistemologischen Bruch nimmt Baumbach leider keine zur Kenntnis, was ein klares Manko darstellt.

In einem abschließenden Kapitel „Mensch und Wirtschaftswissenschaft“ erzählt die Autorin die Geschichte der anthropologischen Hintergrundannahmen der Wirtschaftswissenschaften. Diese Hintergrundannahmen ähneln den bereits dargestellten philosophischen durchgehend. Bei Adam Smith ließen die dem

Menschen natürliche Neigung zum Tausch zusammen mit seinem natürlichen Willen zur Selbsterhaltung den Markt zu einem in der Natur des Menschen verankerten Phänomen werden; dessen unsichtbare Hand führe zum Ausgleich der gegenläufigen Interessen, zum Vorteil für alle und zum Wohlstand der Nationen. David Ricardo konnte trotz gleichartiger Vorstellungen über die Natur des Menschen die Schattenseiten der Industrialisierung, insbesondere die massenhafte Verelendung der Arbeiterklasse schon sehr viel weniger ignorieren. An die Stelle der Frage nach den Ursachen des wachsenden Wohlstands trat bei ihm die Frage nach dessen Verteilung. Da für ihn der Wert der Waren in der Menge der in ihnen vergegenständlichten Arbeit lag, konnten aus seiner Argumentation leicht auch sozialistische Konsequenzen gezogen werden. Die Antwort der bürgerlichen Ökonomie war die Abkehr von der Arbeitswert- und die Hinwendung zur Grenznutzenlehre – „nicht länger die Produzierenden, sondern die Konsumierenden waren das Objekt der ökonomischen Untersuchung“ (267). Solange der Markt frei sei, entschieden die Konsumenten, was produziert werden solle; und da sie selbst über ihre Bedürfnisse am besten Bescheid wüssten, sei der freie Markt die optimale Lösung für alle Beteiligten. Das zugrunde gelegte Menschenbild – exemplarisch verkörpert im rational sein Eigeninteresse verfolgenden *Homo Oeconomicus* – aber bleibt bis in die Neoklassik hinein das gleiche wie bei Smith, Locke und Hobbes. Für mich einigermaßen überraschend war, in welchem Umfang selbst Neoliberaler wie Friedrich August von Hayek, Milton Friedman und Gary S. Becker zur Begründung ihrer Modelle auf eine fiktive Wirtschaft

rekurrieren, die auf einfachem Naturaltausch beruht – „da ein Haushalt immer die Möglichkeit hat, direkt für sich selbst zu produzieren, muss er sich ja nicht an dem Austausch beteiligen“ (Friedman, zitiert nach 288).

Soweit lässt sich in der an der FU Berlin als Dissertation angenommenen Arbeit von Baumbach eine konsistente, durchgehende und erhellende Grundlinie der Argumentation feststellen, die sie durchaus lesenswert macht. Leider belässt es die Autorin aber nicht dabei. Mit wahrhaft enzyklopädischem Ehrgeiz unternimmt sie es, in einer ungeheuren Fleißarbeit sämtliche Autoren der europäischen Geistesgeschichte, die irgendetwas zur Natur des Menschen gesagt haben, zu referieren – auch wenn sie mit jener Grundlinie der Argumentation überhaupt nicht zusammen passen. Und so kommen Platon und Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin, Descartes, Rousseau, Kant, Herder, Nietzsche, Scheler, Plessner, Markus, Horkheimer, Adorno, Sonnemann, Habermas sowie Mandeville, Mill, Gossen, Jevons, Walras, Euchner oder Menger zu Wort, größtenteils in Minikapitelchen von 3-5 Seiten Text (plus Fußnoten). Der Lesbarkeit schadet dies sehr, und plattitüdenartige Verkürzungen werden so unvermeidlich; da hätten die BetreuerInnen unbedingt gegensteuern müssen.

Probleme gibt es aber auch bei Autoren, bei denen Baumbach gründlicher einsteigt. Vor allem, was sie über Johann Gottfried Herder, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno referiert, passt überhaupt nicht in die angesprochene Grundlinie ihrer Argumentation, steht teilweise in direktem Widerspruch dazu, ohne dass die Autorin

dies thematisieren würde. „Nach Herder sind die Menschen Natur- und Vernunftwesen. Als Naturwesen blieben sie den Gesetzen der Natur verpflichtet, als Vernunftwesen schafften sie sich selbst eine zweite Natur des sozialen, kulturellen und geschichtlichen Daseins“ (110). Der Mensch ist von Natur aus ein gesellschaftliches, kulturelles, geschichtliches Wesen. Das ist zweifellos eine anthropologische Aussage, aber eben eine, die Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit nicht ausschließt – eine Aussage zudem, die Marx im *Kapital* (also lange nach dem mutmaßlichen epistemologischen Bruch) mit der Formulierung, „dass der Mensch von Natur, wenn nicht, wie Aristoteles meint, ein politisches, jedenfalls ein gesellschaftliches Tier ist“ (MEW 23: 346), explizit mitmacht. Eine anthropologische Wesensausgabe ganz ähnlichen Inhalts ist es auch, wenn Adorno formuliert: „Zunächst ist der Mensch in einem unendlich viel weiteren Maß ein geschichtliches Wesen, ... als die naive Vorstellung das akzeptiert, ... bis in Innerste seiner Psyche hinein von Geschichte und das heißt eben doch wesentlich von Gesellschaft geformt“ (Adorno, zitiert nach 172). Seine wie auch Horkheimers Kritik richtet sich nicht gegen Anthropologie als solche, sondern gegen eine ganz bestimmte „naturalistische Anthropologie“ (Horkheimer, zitiert nach 180), die „die Brutalität der Gesellschaft in die Natur des Menschen als Raubtier verlegt“ (ebd.). Baumbach aber hält in ihrer strikten Fixierung auf Althusser, ohne ernsthaft auf solche oder ähnliche Überlegungen – etwa die von Jürgen Habermas oder Johann Pall Arnason – einzugehen, unbeirrt an der Überzeugung vom per se ideologischen, die

„Udenkbarkeit von gesellschaftlichen Veränderungen“ (14) postulierenden Charakter jeglicher Anthropologie, wenn nicht gar von deren „Unmöglichkeit“ (Sonnemann, zitiert nach 192) fest. Das ist schade.

Gerhard Hauck

Literatur

Marx, Karl (MEW 23): *Das Kapital. Bd. 1.* Berlin (DDR) 1979

Hans-Jürgen Burchardt & Stefan Peters (Hg.): *Der Staat in globaler Perspektive. Zur Renaissance der Entwicklungsstaaten.* Frankfurt a.M. & New York, NY: Campus 2015, 267 Seiten

Mit dem Aufstieg Chinas und anderer Schwellenländer und damit der Verschiebung von Machtverhältnissen auf globaler Ebene stehen die Staaten des Globalen Südens zunehmend (wieder) im Zentrum wissenschaftlicher Aufmerksamkeit. Die Rede vom „Entwicklungsstaat“ als einem Staat, der durch sein Eingreifen Wirtschaft und Gesellschaft aktiv zu formen versucht, macht wieder die Runde. In diesem Kontext verfolgt der Band das Ziel, die theoretisch-konzeptionelle Debatte mit neuesten Erkenntnissen zum Stand der Staaten im Globalen Süden zu verknüpfen. Dadurch wollen die Herausgeber einen Anstoß zur Weiterentwicklung der gängigen Forschung liefern, um das dominante, okzidentale Staatsverständnis durch eine Sicht aus globaler Perspektive zu erweitern.

Allgemein benennen Hans-Jürgen Burchardt und Stefan Peters in ihrer Einleitung zwei zentrale Trends: „Einerseits wandelte sich mit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 der Blick auf